60e ANNEE (6e SÉRIE) N° 30 27 JUILLET 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

" Omnes vos unum estis in Christo Jesu "

(Gal. III, 28)

Nouvelle contribution à l'étude de la présence du Christ dans l'Eglise et dans l'âme juste

(*à propos d'un ouvrage récent*)

Cet exposé nous est demandé par un religieux distingué, à la suite de l'article sur « Les antécédents de *Mediator Dei* en Allemagne » [1]. La demande nous parvient au moment même où nous proposions d'analyser, et très spécialement sur ce point, la belle étude biblique du R. P. Durrwell, C. SS. R., *La Résurrection de Jésus, mystère de salut* [2]. Guidé par ce théologien, il sera plus facile d'indiquer à nos lecteurs, comme on nous le suggère, les explications de quelques théologiens français sur « la présence de la sainte humanité du Christ dans l'âme du juste et dans l'Eglise ».

* *

Il convient tout d'abord d'exposer les grandes lignes de l'ouvrage du P. Durrwell. L'auteur, s'appuyant uniquement sur les textes bibliques et très particulièrement sur S. Paul, veut « redécouvrir » le « Mystère pascal ». Sans doute, l'Eglise a toujours vécu de ce mystère ; mais « la théologie classique souvent n'a mentionné la résurrection que pour montrer le triomphe personnel du Christ sur ses ennemis et sa revanche glorieuse sur ses années d'humiliation ». Et, cependant, l'appréciation de la mort du Christ et de ses effets rédempteurs ne saurait être complète si elle n'implique le rôle essentiel de la Résurrection. La Résurrection, en effet, n'est pas moins rédemptrice que la passion et la mort du Sauveur. Mort et glorification sont les aspects complémentaires d'une même action sacrificielle : la résurrection de Jésus est l'achèvement sans lequel son sacrifice serait demeuré tronqué dans son essence et même ne serait plus un sacrifice, « tout comme le mouvement qui reste sans aboutissement ne s'imagine pas, et comme une donation n'existe pas si elle n'est acceptée de personne » (p. 90). Précisant ailleurs sa pensée, « la mort et la résurrection, écrit l'auteur, se partagent l'œuvre de notre salut : l'une expie le péché, l'autre est destinée à notre justification » (p. 37).

C'est là qu'apparaît le mystère pascal du salut :

« La glorification est l'acceptation divine du Christ-victime, elle est la communion du Christ-prêtre. La communion coïncide avec l'acceptation, parce que la victime s'identifie avec le prêtre. Aussi voyons-nous dans l'épître aux Hébreux que l'acceptation divine donne au prêtre accès à Dieu et que la consécration de la victime constitue la consommation de l'offrant : l'acceptation de la victime est simultanément la communion du prêtre. Ayant communié avec cette plénitude, Jésus est communiqué par Dieu à ceux qui accèdent à son sacrifice. Son être corporel glorifié nous est offert en nourriture de salut. Le fidèle communie au sang et mange le corps (I Cor., x, 16) : il a sa part de l'autel (Hébr., XIII, 10) et reçoit comme les anciens l'aspersion du sang (Hébr., IX, 14, 20 ; XII, 24 ; XIII, 12 ; I Petr., I, 2). A en juger d'après les effets de la communion dans le sacrifice ancien, tous les commensaux seront entraînés dans la même sanctification que la victime et constitueront une communauté sacrificielle, puisant la vie divine dans la victime du Calvaire transformée en Dieu » (p. 89-90).

Le sens de cette « transformation en Dieu » de la victime du Calvaire est, évidemment, que la résurrection a fait rejaillir visiblement sur l'humanité sainte du Sauveur la gloire de la divinité Dans cette glorification du Christ, l'Esprit-Saint joue le rôle primordial ; et du corps glorifié de Jésus l'Esprit se répand sur les fidèles pour leur communiquer, à eux aussi, la divinisation dont la glorification du Christ est le principe.

Aussi la Résurrection du Christ marque-t-elle la naissance de l'Eglise. Dans l'antithèse des deux Adam, « le second Adam n'est plus le Christ qui meurt dans la faiblesse de sa chair, mais l'homme céleste parvenu au midi de sa vie divine dans la résurrection et qui, face à notre ancêtre charnel, engendre à la vie glorieuse » (p. 196). C'est ce corps glorifié qui est le principe de l'Eglise : « Avant son exaltation, le Christ n'était dans sa corporéité que l'être vivant [3], la *psychè* vivante qu'avait été son père Adam » ; mais « dans sa mort et sa résurrection, le Christ se transforme de *psychè* vivante en *pneuma* vivifiant... [et] devient dans son humanité corporelle capable de vivifier le monde *et de le contenir en lui* » (p. 208). Et, puisque l'Eglise est le corps du Christ, en qui le Sauveur vit la vie de sa corporéité glorieuse, il lui a bien fallu attendre Pâques pour naître. Mais, de ce jour, elle était née, en même temps que le corps glorieux *auquel elle s'identifie sans rien lui*

[1] Voir *Ami*, 1950, p. 257-67.

[2] F.-X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*. — In-8 de 400 p., 650 fr. Le Puy. Editions Mappus, 1950.

[3] Entendons ici qu'avant l'exaltation du Christ, seule *apparaissait* l'humanité corporelle, cf. Phil. II, 7 ; l'esprit vivifiant ne se manifestait pas encore, la Résurrection ne l'ayant pas encore manifesté dans sa gloire et dans son efficience sanctificatrice.

ajouter. On peut dire que le corps de Jésus était ressuscité en corps mystique (p. 209).

L'auteur vient de parler de l'« identification » de l'Eglise au corps glorieux du Christ. Nous abordons ici le point précis qui a provoqué cette consultation. L'assertion est reprise sous différentes formes : « Le Christ nous a assumés en lui ; notre présence en lui est une *identification dans l'« être* » (p. 235). — « Les fidèles sont en *communauté d'être et de vie* avec le Christ glorieux ; ils sont de mystérieuse façon assumés par lui » (p. 237). — « Plérôme du Christ, l'Eglise *est le Christ corporel lui-même* dans son entière réalisation » (p. 238). — « L'Eglise est le Christ ; elle n'en réalise pas l'identité complète ; elle est son corps, *identifiée à son humanité corporelle* » (p. 239).

Dans cet ordre d'idées les deux formules pauliniennes *In Christo* et *In Spiritu* ne sont pas interchangeables. La présence de l'Esprit en nous n'est pas la même que celle du Christ.

« L'Esprit nous est donné, nous le possédons comme un gage vivant et une racine de vie plénière ; mais *nous sommes le Christ*. Le Christ nous est intime *par identification*, par une assimilation à son humanité divinisée ; nous ne sommes pas son temps, mais *son corps et le Christ lui-même* » (p. 241).

« L'Esprit qui a fait irruption dans l'humanité corporelle du Christ au jour de Pâques est pour les hommes *une force d'incorporation au Fils de Dieu* : il opère le salut *par inclusion de notre humanité dans celle du Sauveur ressuscité* » (p. 244).

Ainsi la participation à la mort et à la résurrection est à la racine de toute la vie nouvelle du chrétien. Le baptême introduit les fidèles dans ce mystère ; mais ce contact reste permanent et demeure au principe de toute existence chrétienne. La Rédemption ne s'offre pas à l'homme à un point unique de l'histoire qu'il faut rejoindre dans le passé ; elle est, à chaque instant, à la disposition de l'homme dans le Christ glorieux présent à toute l'histoire. « C'est *dans le Christ*, l'apôtre l'affirme hautement (Col., II, 11-13 ; Eph., II, 5), dans *l'incorporation au Christ glorieux*, que le fidèle rencontre le salut par une participation à l'acte rédempteur » (p. 248).

Ce mystère pascal aura son couronnement dans la parousie du Christ. Ici encore, dès l'instant de la glorification, la parousie du Sauveur est déjà dans le monde : dans la pensée de Jésus elle est déjà actuelle. Sa résurrection, les manifestations de sa gloire constituent avec sa venue suprême un mystère parousiaque unique. La vie temporelle de l'Eglise est tendue vers l'achèvement en elle du mystère pascal : son enseignement, ses sacrements ne font qu'irradier la vie pascale du Christ sur les fidèles, leur ouvrant dans le corps glorifié du Sauveur l'accès à l'acte rédempteur : leur réunion au Christ sera complétée au moment de la parousie : alors, « dégagée des limites que l'existence charnelle impose à leur être, les fidèles seront accueillants les uns aux autres, *dans le même corps du Christ* et dans le même Esprit » (p. 379).

* *

La thèse de la Résurrection rédemptrice n'appartient pas en propre au P. Durrwell. Elle est enseignée par S. Thomas (III^a, q. 56, a. 2). Et, dans sa *Théologie de S. Paul*, t. II, le P. Prat en avait déjà, en termes excellents, tracé l'indication générale :

« (La Résurrection) est intimement liée au fruit de la mort rédemptrice et au don du Saint-Esprit. C'est au moment de la résurrection que Jésus-Christ devient « esprit vivifiant » (I Cor., XV, 45). Auparavant, il avait bien l'Esprit dans sa plénitude : mais l'Esprit qui habitait en lui, entravé par les limitations inhérentes à l'économie de la rédemption, ne pouvait pas y exercer toute sa puissance vitale. Surtout le Christ lui-même n'était pas encore capable de communiquer aux autres la plénitude de la vie. Ce privilège avait pour condition préalable la mort et la résurrection. « Il vous est expédient que je m'en aille », avait dit Jésus ; « car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra point vers vous ; mais, si je m'en vais, je vous l'enverrai » (Jo., XVI, 7). Et, comme s'il devait venir lui-même avec le Paraclet, il ajoutait : « Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai vers vous » (Jo., XIV, 18). S. Paul exprime la même chose sous cette forme concise et énigmatique : le Christ glorifié devient « esprit vivifiant » ; il devient pour les siens source permanente de grâce et de vie » (6^e édit., p. 253).

En un mot, et pour reprendre une expression de Newman, « le Christ réconcilie en s'offrant lui-même sur la croix ; il justifie en nous envoyant son Esprit » [4], et — ajoute le P. Prat — en opérant lui-même en nous comme esprit. C'est d'ailleurs ce que S. Thomas avait dit avant tous :

« Deux choses concourent à la justification des âmes : la rémission de la faute et la nouveauté de la vie par la grâce. Au point de vue de la causalité efficiente, qui se fait par la vertu divine, la passion du Christ, et aussi sa résurrection, sont causes de la justification sous ses deux aspects. Mais, au point de vue de la causalité exemplaire, la passion et la mort du Christ sont la cause propre de la rémission de la faute : car c'est par la rémission de la faute que nous mourons au péché. Par contre, la résurrection du Christ est la cause d'une vie nouvelle, car cette vie nouvelle, nous la menons par la grâce ou la justice. Aussi S. Paul écrit-il aux Romains (IV, 25) que le Christ « a été livré » à la mort « à cause de nos péchés », c'est-à-dire pour nous les enlever ; « et il est ressuscité pour notre justification » (*art. cit.*, ad 4).

Dans l'exégèse de ce passage de S. Paul, le P. Lagrange reprend la pensée du Docteur angélique, en reproduisant même une phrase de son commentaire sur l'épître aux Romains :

« L'objet de la foi chrétienne est Dieu qui a ressuscité Jésus d'entre les morts. Il était mort à cause de nos péchés, c'est-à-dire en vue de les effacer ; il est ressuscité afin que nous soyons justifiés... Ce passage (Rom., IV, 25) prouve qu'il y a dans la justification un élément intérieur de vie dont la résurrection est la cause : *resurrectionem autem ejus*, QUA REDIIT AD NOVAM VITAM GLORIÆ, *dicit esse causam justificationis nostræ, per quam redimus ad novitatem justitiæ*, comme dit S. Thomas (in h. l.) en parfaite harmonie avec [Rom.], VI, 3. La mort et la résurrection du Christ causent la rémission des péchés et la justice à ceux qui croient, de cette foi pleine qui est, pour S. Paul, l'adhésion au christianisme ». (*Epître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1922, p. 97-98).

Le « *qua rediit ad novam vitam gloriæ* » de S Thomas marque bien l'aspect mis en relief par le P. Durrwell, aspect sous lequel le Christ, parce que ressuscité et devenu par là « esprit vivifiant »,

[4] *Lectures on the doctrine of justification* (période anglicane), 6^e édit., Londres, 1892, IX, § 1.

peut communiquer sa vie. C'est intentionnellement aussi que S. Paul, dans la II Cor., v, 15, après avoir affirmé que « Jésus est, pour nous, mort » ajoute « et ressuscité », car « c'est en tant que vivant que le Christ est le but de toute notre activité et qu'il exerce à notre égard les droits qu'il a acquis par sa mort » [5].

Le P. Durrwell avait écrit que « la glorification est l'acceptation divine du Christ victime ». Pensée que nous retrouvons sous une formule à peine différente dans le *Commentaire sur l'épître aux Romains* de la même collection biblique :

« Par sa mort [le Christ] a expié les péchés de tous les hommes, péchés dont il s'était chargé (cf. Is., LIII, 4-5). Et sa résurrection est la preuve que Dieu *accepte l'expiation qui lui est offerte* et, par conséquent, rétablit entre le monde et lui l'ordre et l'équilibre détruits par le péché » [6].

Aussi ne sommes-nous pas étonnés d'entendre le P. Prat proclamer déjà que la « mort n'est que la moitié de l'œuvre rédemptrice, qui réclame la résurrection comme son complément nécessaire... Sans la résurrection, la foi n'a pas son véritable objet ; sans la résurrection, le baptême n'a pas son complet symbolisme. Dans le baptême, en effet, nous mourons et nous ressuscitons avec Jésus-Christ ; nous mourons mystiquement avec lui, en tant que nous sommes sacramentellement associés à sa mort, et nous ressuscitons, en tant que nous sommes sacramentellement associés à sa résurrection. Supprimez la résurrection, le baptême et la foi elle-même, qui ne justifie pas sans quelque relation avec le baptême, perdent leur signification et partant leur efficacité » (*Op. cit.*, p. 252). Raison mystique, qui trouve sa justification daans la raison plus profonde, exposée en premier lieu et montrant l'action sanctifiante du Christ subordonnée à sa mort et à sa résurrection.

* *

Mais, à cet aspect traditionnel de sa thèse, le P. Durwell ajoute une considération qui, pour n'être pas inouïe dans son expression, demande, après l'encyclique *Mediator Dei*, une explication. Il s'agit de l'identification du juste à l'humanité divinisée du Christ, de l'inclusion de notre humanité dans l'humanité même du Christ. « Jusqu'à présent, on ne parlait guère que d'une union mystique. Plusieurs auteurs trouvent l'expression trop faible et *avec raison* — (c'est nous qui soulignons) — emploient le terme d'identification. La formule est hardie ; elle serait outrancière, si on ne lui laissait pas une grande souplesse. Elle répond cependant le mieux au langage paulinien » (p. 235, note 2).

Cependant, nous nous trouvons ici en face de deux affirmations de Pie XII : dans *Mystici Corporis*, le pape considère comme relevant d'un faux mysticisme l'assertion de ceux qui « introduisent une fausse notion d'unité, quand ils font s'unir et se fondre en une seule personne physique le divin Rédempteur et les membres de l'Eglise » [7].

Dans *Mediator Dei*, le pape recommande aux évêques d'arrêter la propagation de la fausse opinion de ceux qui « croient à tort et enseignent que la nature humaine du Christ glorieux habite réellement et d'une présence continuelle dans les « justifiés ».

Le P. Durrwell entend bien « se distancer » de l'opinion réprouvée par Pie XII. Autre, dit-il, est « la présence du Christ corporel telle que l'envisage l'Apôtre, présence d'identification » ; autre l'opinion réprouvée « qui préconise une présence d'inhabitation du Christ corporel dans le fidèle » (p. 241, note). La distinction, à première vue, pourra paraître subtile. L'auteur ne l'approfondit pas ; mais, par contre, il expose en quoi consiste l'incorporation au Christ glorieux. Insistant sur l'idée déjà émise — et traditionnelle — de notre sanctification par le Christ glorieux,

« c'est la vie glorieuse du Christ, dit-il, qui détient la clef de la solution, puisque c'est en elle que le fidèle communie à l'acte rédempteur. De vrai, la vie ressuscitée suppose et conserve dans le Sauveur l'état de mort à la chair et quiconque est incorporé au Christ participe à cet état en même temps qu'à la vie : l'incorporation elle-même constitue donc pour le fidèle une mort et une résurrection. »

Et, parce que la glorification permanente du Christ n'est autre chose que la mort du Christ dans son aboutissement, l'acte de la mort en son terme,

« la mort coïncide avec la glorification... Elle est éternisée en l'éternelle actualité de sa consommation glorieuse. Ainsi le fidèle peut communier à la mort en tant qu'elle aboutit dans la gloire, en tant que renoncement à la chair dans la gloire qu'elle atteint...

La mort et la résurrection ne sont pas descellées du passé pour être plantées dans notre présent ; le fidèle non plus ne sort de son présent pour rejoindre l'acte rédempteur dans le passé. Accompli jadis dans l'histoire, cet acte reste fixé dans le Christ glorieux au confluent de tous les temps auxquels ce Christ coexiste. Il était assujetti à la mesure du temps successif quand le Christ était dans le monde ; il l'est encore, non dans le Sauveur, mais dans son corps ecclésial jusqu'à la consommation du mystère pascal dans la parousie.

[Ainsi] c'est « dans le Christ » que nous mourons et revivons avec lui, c'est-à-dire en une *quasi-identification* avec lui. Cette *identification* implique la communion aux deux actes qui sont à la base perdurable de l'existence nouvelle du Sauveur ; elle précède logiquement la participation à l'acte rédempteur et le produit (p. 249-50).

Et, en note, l'auteur précise que le *Cum Christo* ne se réalise pas en vertu d'une synchronisation, mais d'un *contact existentiel* avec le Christ dans sa mort et sa résurrection.

L'explication est peu claire. La pensée de l'auteur elle-même est hésitante, puisque l'affirmation d'une « quasi-identification » devient, à la ligne suivante, une « identification » pure et simple. Toutefois, cette affirmation, pensons-nous, ainsi que son contexte explicatif, est susceptible d'une interprétation doctrinalement exacte. On s'efforcera de la dégager en interrogeant tout d'abord les auteurs auxquels s'est référé le P. Durrwell.

* *

Nous avons déjà dans l'*Ami* [8] donné une esquisse de la pensée fondamentale de M. Cerfaux dans son beau livre, *La théologie de l'Eglise suivant S. Paul.*

[5] C. Spicq, *Sainte Bible*, Pirot-Clamer, t. XI (2), p. 339.
[6] A. Viard, *id.*, p. 67.
[7] Voir le texte complet dans l'*Ami*, 1947, p. 91.

[8] Sur le livre de M. Cerfaux, voir *Ami*, 1947, p. 517 (Ecriture sainte) ; 1948, p. 561 (Théologie).

Cette pensée, en ce qui concerne « l'identification » des fidèles ou de l'Église au Christ, se réduit à quelques éléments assez simples.

M. Cerfaux commente I Cor., XII, 12 : « De la même façon que le corps est un et a beaucoup de membres et que tous les membres du corps, dans leur pluralité, ne sont qu'un seul corps, ainsi aussi le Christ ». Cette dernière phrase elliptique ne lui semble pas désigner « un Christ moral et mystique, l'Eglise » ainsi que l'entend le P. Allo [9] : Le *mot* χριστός ne peut évoquer ici que le Christ *personnel.* La formule paulinienne n'est pas : « les chrétiens constituent un Christ mystique » ; mais « les chrétiens ont une *identité mystique* avec le Christ personnel » (p. 218, note). Cette « identité mystique » est un leit-motiv sur lequel M. Cerfaux revient constamment :

« Ce corps du Christ avec lequel se fait l'identification mystique... n'est point autre que le corps réel et personnel qui a vécu, qui est mort, est glorifié et auquel, dans l'eucharistie, le pain est identifié. Les chrétiens s'identifient à ce corps, d'une façon très réelle, quoique mystique encore, dans l'eucharistie et d'une autre manière par le baptême. Identifiés à ce corps unique, ils sont un entre eux, tous « un » par référence au même corps du Christ » (p. 222).

Ainsi le réalisme de S. Paul ne permet pas de songer, au lieu du Christ personnel, à un Christ mystique qui serait l'Eglise. L'union à ce Christ est mystique, mais cependant conçue comme réelle· « Elle produit un effet réel, puisqu'elle nous spiritualise dans le contact avec le Christ. Suivant toute la force de la théologie paulinienne, c'est le Christ personnel et réel, élevé en gloire, qui est l'origine de toute spiritualisation » (p. 324).

De toute évidence, le concept d'« identification mystique » appelle une précision. « Comment exprimer la proportion — d'ordre mystique — du corps du Christ qu'est l'Eglise à son corps physique et personnel ? *Il faut les identifier mystiquement* » :

« Le corps glorifié du Christ (τὸ σῶμα τῆς δόξης Phil., III, 21) est l'habitation du plérôme de la divinité ; s'identifiant à ce corps, l'Eglise à son tour reçoit en elle la plénitude de la vie divine. Comme le corps glorifié du Christ est l'épanouissement de sa personne, ainsi en est-il de l'Eglise. Rien ne s'oppose, dans l'ordre mystique, à une véritable identification de l'Eglise avec le corps glorieux du Christ. Il n'y a donc pas deux corps, mais un seul, et une équation par identité (mystique) de l'Eglise avec ce corps. Dans le cas d'identité mystique, l'identité, comme nous la comprenons, et la simple similitude sont « complémentaires » ; ces deux aspects de la réalité mystique, inconciliables dans le raisonnement ordinaire, ne le sont pas dans la mystique et ne peuvent entrer en conflit : l'aspect d'identité s'estompe dans la mesure où, par la similitude, l'attention est attirée sur la distinction des deux termes et il y a toujours tendance à dépasser la simple similitude et à atteindre l'identité. Dire que l'Eglise est le corps du Christ à cause de la similitude de la vie de la grâce avec la vie du Christ, ce n'est pas assez. Dire qu'il y a identité de vie et donc identité de l'Eglise avec le corps, c'est trop... » (p. 264).

Et notre auteur de conclure, à la page suivante : « L'identification mystique laisse assez de flou et d'imprécision dans les concepts pour nous dispenser d'imaginations fermes, aux contours précis. Insister et opposer tête et tronc, c'est manquer de tact et de réserve envers des formules qui, parce que mystiques, ont droit de rester inachevées » (p. 265). Le flou et l'imprécision que laisse l'identification « mystique », permettent à coup sûr, d'éviter la « fausse notion d'unité » réprouvée par l'Encylique. Si M. Cerfaux refuse de trouver chez S. Paul la distinction de « deux corps, l'un qui serait un corps physique, l'autre un corps social et mystique » (p. 264), il professe explicitement qu'« en tant que « chef » le Christ est origine et cause de l'influx de vie qui s'épanouit dans l'Eglise » (id.). Bien plus, précisant la notion de vie dans le Christ, il écrit que

« de droit et de fait, *ontologiquement,* par *l'efficience* de la résurrection et de la vie en gloire et en puissance du Christ, c'est-à-dire parce qu'il est « chrétien », le chrétien voit sa vie transformée, transposée dans une sphère surnaturelle qui est « la vie du Christ », ou bien, formule équivalente, la vie du Christ vient transfigurer sa vie naturelle. C'est l'affirmation d'une manière d'être permanente et non d'une expérience psychologique transitoire » (p. 176).

Nous avons souligné deux mots de la citation : ils semblent d'une importance capitale pour orienter nos réflexions vers une solution théologique acceptable.

* *

Le R. P. Malevez, qui, dans (les Recherches de) *Science religieuse,* 1944, publia un remarquable article : *L'Eglise, corps du Christ : sens et provenance de l'expression chez S. Paul* (p. 27-94), est revenu incidemment sur la question, après l'encyclique *Mystici Corporis Christi,* dans la *Nouvelle Revue théologique* de Louvain : *Quelques enseignements de l'encyclique « Mystici Corporis Christi »* (1945, p. 385-406). L'expression « identification mystique » ne lui plaît pas : « De toute évidence, dit-il, ce dernier mot (mystique) n'a d'autre fonction que d'enlever sa précision au premier (identification). C'est comme si on disait : c'est une identification qui, strictement, n'en est pas une ; mais comme l'union à traduire transcende notre expérience et nos concepts, comme sa profondeur, inégalée dans la nature, nous demeure mystère, qu'on nous passe, toutes précautions prises, une formule outrancière, qu'on nous laisse dire : identité » (p. 390).

Simple question de mot, car les « précautions prises » sont telles qu'on s'aperçoit immédiatement que c'est une identité, non dans l'être physique — celle que réprouve l'encyclique — mais dans la vie surnaturelle participée du Christ.

« Il existe une *sorte* d'identité du Christ et de l'Eglise : le corps de l'Eglise est non seulement la propriété du Christ, mais encore son Incarnation continuée... et comme une seconde forme de son existence et de son action. L'adhésion au Christ par le baptême et par la foi a produit l'effet que voici : le Christ nous anime de sa propre vie... ; celle-ci, pour avoir été reçue par nous, n'en a pas été divisée, ni, ce qui revient au même, multipliée : présente et active en nous, elle ne fait point nombre avec celle qui demeure en Jésus-Christ, elle n'est pas seulement semblable, elle reste numériquement identique à celle du Sauveur ; de sorte que, si c'est bien nous qui, en effet, vivons d'elle, il est non moins vrai que c'est lui qui la vit

[9] E.-B. ALLO, O. P., *Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens,* Paris, Gabalda, 1934, p. 328.

en nous ; nous lui avons offert un espace, un corps, notre corps, notre être tout entier dans lequel il se prolonge et en quelque sorte s'accomplit » (p. 388).

Cette pensée avait trouvé, dans l'article de 1944, des expressions très heureuses et très fortes ; sur le sens et la valeur de la formule *In Christo*, du côté du Christ, et par rapport à nous, *Christus in nobis*.

Pour le P. Malevez, il faut « donner raison aux exégètes pour qui, dans l'*in Christo Jesu*, c'est le Christ glorieux qui est régulièrement évoqué » (p. 50). Mais c'est aussi le Christ spirituel, d'une spiritualisation conforme à l'état glorieux, ne sublimant pas son humanité, ne la dissolvant pas dans le rêve, mais lui donnant, au contraire, toute sa consistance, puisqu'elle la rend impérissable. Spirituel, le Christ est esprit *vivifiant*, c'est-à-dire communiquant sa propre vie à ceux qui sont « en lui » ou, ce qui revient au même, communiquant sa réalité spirituelle.

« C'est donc dans ce Christ... que le croyant est censé avoir l'existence. Comment devons-nous entendre cette appartenance au Christ, cette *présence en lui ?*... Paul se représente le Christ Jésus, conjugué à la force qui rayonne de lui comme un milieu, comme une sphère, dit-on quelquefois, comme un *espace*, dironsnous de préférence, en lequel le croyant a été comme assumé par la grâce de Dieu et où désormais il demeure... Au reste, concédons-le, il n'y a pas lieu d'appuyer sur la représentation spatiale, car si elle soutient la pensée, elle ne l'emprisonne pas. Etre dans le Christ, c'est, substantiellement et sans image, être devenu une nouvelle créature, participer au pneuma, à la spiritualité du ressuscité (κοινωνία. I Cor., I, 9 ; II Cor., XIII, 13 ; Phil., II, 1), vivre de sa vie... Etre dans le Christ, c'est également demeurer dans un *temps*, dans un âge, dans un éon nouveau... Le Christ est sûrement, non moins qu'une sphère, une époque : « Si quelqu'un est dans le Christ, il est une nouvelle créature. [Pour lui] les choses anciennes sont passées. Voici que tout est devenu nouveau » (II Cor., v, 17) » (p. 52-54).

Mais, *in Christo*, c'est encore *in Deo*. L'auteur le démontre à l'aide de plusieurs textes qui, s'ils n'expriment pas cette vérité aussi clairement que Col., III, 3, l'indiquent cependant avec assez de clarté. « Le Christ individuel fait un avec Dieu ; mais ce qui est vrai du Christ l'est ausssi, dans l'esprit de Paul, de ceux que le Christ unit à soi » (p. 57). Non qu'ils aient déjà atteint le but, mais ils doivent tout ensemble se comporter comme habitants des cieux (Eph., II, 19) et comme pèlerins sur la terre (II Cor., v, 6). Ainsi,

« l'*in Christo* désigne, sinon uniquement, du moins aussi une sorte d'âge intermédiaire où le chrétien est sauvé effectivement et néanmoins, rien qu'en espérance (Rom., VIII, 24). Il est mort au péché, libéré de sa servitude ; il proclame déjà triomphalement : L'âge ancien est révolu, *vetera transierunt*, et il fait route dans une vie nouvelle (Rom., XI, 4) ; il est même rempli de l'Esprit. Et cependant, tout ensemble, il est encore dans la chair, non point seulement par la fragilité physique de celle-ci, mais par le péché auquel elle le sollicite (Rom., VIII, 12, 13). Nous avons donc à nous représenter le croyant comme vivant à la fois en deux mondes ou, si l'on préfère, partagé et comme divisé entre les deux... entre le temps ancien auquel il a dit adieu par la foi, et dans lequel pourtant il demeure encore, et entre le temps nouveau, dont il participe, mais qui, pour lui, n'est pas encore « accompli » (p. 59).

D'autre part, le Christ est en nous, *Christus in nobis*. La vie et l'esprit qu'est le Christ ne se conçoit pas seulement comme un milieu qui nous entoure : le Christ pénètre en nous et il y demeure. Plusieurs formules de S. Paul nous l'indiquent expressément. Il suffit de citer Rom. VIII, 8-11 :

« Vous ne vivez pas en charnels, mais en spirituels, s'il est vrai que l'Esprit de Dieu habite en vous. Mais si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il ne lui appartient pas. Mais si le Christ est en vous, votre corps est mort à cause du péché, mais votre esprit est vie par suite de la justice. Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus des morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus des morts donnera la vie même à vos corps mortels par la vertu de son Esprit qui habite en vous ».

Identité de sens entre les deux formules : être dans l'esprit ou le posséder comme hôte, ou encore entre l'*esse in Christo* et le *Christus in nobis*. Toutes deux traduisent un même fait mystique : il y a compénétration réciproque du Christ et de l'homme nouveau que nous devenons par la foi. « Compénétration n'est pas assez dire : c'est d'union et même d'identification qu'il faut parler : le Christ nous fait un avec soi et s'identifie notre moi nouveau » (p. 62).

Mais, s'empresse d'ajouter le P. Malevez, c'est une identification *relative :*

« Relative : car, bien que Paul ne s'explique pas sur ce point une identité absolue est évidemment hors de sa pensée ; nous ne sommes pas tellement le Christ que le moi — et je ne dis pas le moi « charnel », pour lequel il va de soi, mais je dis le moi croyant, l'homme nouveau — ne se distingue du Christ selon une stricte altérité. Et même, ainsi qu'on l'a dit, la personne « spirituelle » s'oppose au Christ comme au toi qui l'interpelle. D'un autre côté, pour n'être que partielle, l'identité n'en est pas moins toute réalité... Le Christ est présent en nous à titre d'auteur et de principe de la vie : [Bien plus] le Seigneur n'est pas seulement cause de notre vie, mais il en est, en quelque manière le sujet. Si étrange que semble en elle-même une telle doctrine... il est hors de doute que Paul l'énonce : « C'est le Christ qui vit en moi », comme s'il disait : les œuvres qui, en moi, procèdent non pas de la chair, mais de l'esprit, elles sont miennes sans doute, et pourtant, mystérieurement, elles sont aussi celles du Christ et comme une extension de son être et de sa vie... » (p. 64).

On voit par ce texte qu'il ne saurait être question d'une stricte identité d'être entre le Christ et le juste. Identité partielle, relative, et — quelques lignes plus loin (p. 65) — mystique. Le P. Malevez revient à la terminologie qu'il avait paru abandonner, mais que — toutes précautions prises — il se sent contraint de reprendre. Aussi n'est-on pas étonné de retrouver, dans l'article de 1945, un commentaire de l'encyclique *Mystici Corporis* marqué des mêmes formules prudentes :

« L'intimité des chrétiens au Christ n'est point telle qu'ils aient cessé de subsister en soi, pour subsister dans le Fils... L'Eglise n'est pas le Christ, au sens strict et précis qu'impliquerait cette équation. — Mais, dirat-on, dans ces conditions, l'encyclique ne nous imposet-elle pas deux énoncés opposés, sinon contradictoires, sans nous en construire la synthèse ? D'une part, en effet, elle nous dit : l'Eglise est identifiée au Christ ; d'autre part, cette identité n'est pas rigoureuse. Comment surmonter cette antinomie ? A cette question, nulle réponse ; car, en vérité, on ne répond rien, on ne nous

livre pas un concept défini, lorsqu'on dit vaguement : « L'Eglise est *comme* une autre personne du Christ » et il y a de l'un à l'autre une *sorte* d'identité.... L'obscurité dans laquelle nous laisse l'encyclique est celle-là même, ni plus, ni moins, où nous a plongés l'ecclésiologie de S. Paul ou, plus exactement, celle-là dont s'enveloppe, par nécessité, le mystère de notre union au Christ » (*N. R. Th.*, p. 389).

* *

On s'étonnera peut-être que le P. Durrwell paraisse ignorer un auteur de premier plan, dont les ouvrages ont apporté déjà tant de lumières à sa thèse : Le P. Bouyer, oratorien, s'est inspiré de la théologie paulinienne concernant « l'Eglise, corps du Christ », dont il a retrouvé les lignes essentielles chez S. Athanase [10]. L'idée générale en est reprise dans *Le Mystère pascal* [1]. L'auteur déclare modestement que « ce livre n'est rien de plus ni rien d'autre que ce que dit son sous-titre : une méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la semaine sainte » (p. 7). Mais que de richesses dans ces « méditations » ! Il y apparaît que

« le Christ n'est pas pour l'Eglise « l'individu Jésus » que les historiens profanes essaient vainement d'arracher à l'ensemble du dogme qu'elle professe ; il est le Chef divin du Corps qu'elle est elle-même, Chef d'où elle reçoit toute vie et toute lumière ; il est l'Epoux et elle est l'Epouse, l'Epoux et l'Epouse étant deux dans une seule chair, car l'Epouse n'est que « la plénitude de celui qui s'accomplit tout en nous » (Eph., I, 23).

Ce n'est pas que le Christ soit une partie de l'Eglise, c'est bien plutôt l'Eglise qu'on pourrait appeler une partie du Christ, entée sur lui, vivant de lui et pour lui, souffrant avec lui afin de régner avec lui. Car le terme ultime de l'Incarnation, c'est le Christ total, selon le mot de S. Augustin, le Christ Chef — Jésus — et membres — nous — ne faisant plus qu'un dans l'inexprimable échange de grâce de Celui qui donne tout et de ceux qui reçoivent tout... » (p. 14-15).

C'est à propos de la fraction et de la communion dans le sacrifice eucharistique qu'est rappelée notre « unité » avec le Christ (p. 175 s.) : « Le Verbe n'a assumé notre nature, ne l'a offerte à son Père sur la croix, ne fait de cette offrande la nôtre par l'eucharistie que pour cette fin : nous incorporer tellement à lui que nous soyons pour jamais un avec lui, vivant en lui de l'amour que le Père a pour lui et qu'il lui rend dans l'éternité » (p. 176-77). L'incorporation au Christ est la fin même de tout le christianisme, accomplissant la récapitulation de toute créature dans le Verbe divin à l'image de qui tout a été créé.

Comment se peut-il, tout en conservant la distance qui nous sépare du Verbe incarné que nous puissions, par cette incorporation, ne faire qu'un avec le Christ ? D'une part, en effet, il faut maintenir une « dissymétrie » essentielle dans la relation qui nous unit au Christ, et c'est pour l'avoir oublié que K. Pelz a été condamné [2]. Mais on se rappellera opportunément que la vérité traditionnelle de notre unité avec le Christ est encore à son stade d'explication, que c'est une « vérité très difficile à définir théologiquement » malgré le travail considérable qui se fait actuellement et qui pourra constituer l'apport propre de notre époque au progrès dogmatique. « L'Encyclique *Mystici Corporis Christi* a (d'ailleurs) posé la règle d'or de telles spéculations en rappelant que l'unité entre le chrétien et le Christ est tout à fait *sui generis* ; on ne peut ni la réduire à une simple unité morale (union de volontés), ni l'assimiler purement et simplement à l'unité physique d'un individu » (p. 184, notes 14 et 15).

De telles précisions sont la garantie d'une stricte orthodoxie ; mais, après avoir rappelé la vérité traditionnelle, le P. Bouyer en esquisse l'explication théologique. D'abord, rappel de la vérité traditionnelle, proposée d'une façon nette par Notre-Seigneur lui-même (Jo., XV, 1-9) : « Demeurez en moi, et moi en vous... Je suis le Cep, vous êtes les sarments... »

« Ce texte de l'évangile selon S. Jean exprime avec une netteté définitive ce que S. Paul de son côté avait enseigné avec les images du Corps et du Chef, de l'Epoux et de l'Epouse. Mais la précision des paroles du Christ sur la vigne... pousse encore plus loin l'assimilation entre Jésus et ceux que S. Paul appelle ses membres. Les termes sont ici tout à fait explicites ; il ne s'agit pas seulement d'être *unis à lui*, mais d'être *un avec lui*... Trop facilement on affaiblit sans bien s'en rendre compte, le sens de cette similitude de la vigne et on l'explique à peu près comme si le Christ avait dit : « Je suis la racine, vous êtes les sarments », alors qu'il dit cette parole autrement singulière : « Je suis le Cep... », c'est-à-dire non pas une partie, fût-elle principale, mais *le tout* [3]... Nous n'aurons pas rendu pleinement justice à cet enseignement aussi longtemps que nous n'en serons pas arrivés à cette conclusion que, dans le christianisme, il n'y a que le Christ. Dans la pensée divine, nous ne sommes pas, l'Eglise n'est pas ajoutée au Christ, quelque intimement liée à lui qu'on la conçoive. Elle est le Christ révélant peu à peu la plénitude de son être. En venant à lui... nous ne lui ajoutons rien, nous ne faisons que nous retrouver en lui... » (p. 179-80).

[10] Voir *Ami*, 1948, p. 565, la recension de *L'Incarnation et l'Eglise corps du Christ dans la théologie de S. Athanase*, Paris, 1943.

[1] L. Bouyer, *Le mystère pascal, Méditations sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte*, In-8 de 472 p., Paris, Editions du Cerf, 1945.

[2] L'ouvrage de Pelz, *Der Christ als Christus* était dénoncé par Mgr Grœber (voir *Ami*, 1950, p. 258-59).

[3] La « nuance » que relève ici le P. Bouyer n'a peut-être pas toute l'importance qu'il lui attribue, car l'enseignement de la similitude reste le même : « L'idée principale de l'allégorie... est la nécessité de demeurer en union vitale avec Jésus pour vivre spirituellement. A cet effet, trois conditions paraissent postulées au premier regard, par la nature même de la figure dont Jésus se sert. Notre « union avec Jésus-Christ présuppose, premièrement, une même nature entre lui et nous, comme les branches de la vigne sont de la même nature que la tige... Elle présuppose, secondement, une intime union entre lui et nous jusqu'à faire un même corps avec lui, comme le sarment et les branches de la vigne font un même corps avec la tige. Elle présuppose, en troisième lieu, une influence intérieure de Jésus-Christ sur nous, telle qu'est celle de la tige sur les branches, qui en tirent tout le suc dont elles sont nourries » (Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*, 2e part., 1re journée). L'union ainsi figurée est semblable à celle du corps mystique de S. Paul (I Cor., XII, 12, 27 ; Col., I, 18). Le concile de Trente fait état des deux allégories en vue de prouver la nécessité de la grâce du Christ pour rendre les œuvres méritoires : *Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra* (Eph., IV, 15) *et tanquam vitis in palmites* (Jo., XV, 5) *in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent...* (Denz.-Bann., n. 800). L'allégorie de la vigne a sur celle du corps mystique la supériorité d'avoir été proposée par Jésus lui-même ». (F. M. Braun, O. P. *Bible* Pirot-Clamer, t. X, p. 434).

Et comment expliquer cette vérité, qui n'est qu'un écho de l'enseignement de S. Augustin lui-même ? Comment l'humanité glorieuse du Christ peut-elle nous accueillir en elle, au point de nous « identifier » à elle ? Mystère, sans doute, mais dont il est possible d'entrevoir l'explication :

« Que l'homme-Jésus ait la propre personnalité du Fils, du Verbe de Dieu, que son humanité finie subsiste dans cette personne infinie, c'est-à-dire par contre que cette humanité ne se distingue pas, en tant que personnelle, des autres humains que nous sommes par tout ce jeu de limitations mitoyennes et d'exclusions réciproques qui distinguent nos personnes les unes des autres. Bien au contraire, l'humanité de Jésus se distingue, parmi toutes les individualités humaines, par son assomption dans une transcendance qui, parce qu'elle nous dépasse, peut aussi nous envelopper... »

Sans doute, l'humanité de Jésus demeure finie, particulière dans tout ce qui la compose ; mais, par l'union au Verbe infini, « rien ne s'y termine en soi-même, tout y est corps, âme, esprit, cœur, vouloir d'un infini. Aussi la personne divine de cet homme qu'est Jésus, en ouvrant son individualité à l'infini au lieu de la fermer et de l'enclore sur elle-même, comme nos personnes le font de nos individualités, la rend-elle, d'une part, accueillante à tout ce qui est de l'homme et, d'autre part, lui *confère-t-elle un surnaturel pouvoir de se communiquer à tout homme...* » (p. 182-83).

Il resterait à préciser la nature de ce pouvoir. L'auteur toutefois en indique l'effet : « Il n'est rien en aucun de nous, nulle pensée, nul sentiment, nul acte qu'il (Jésus) n'ait le pouvoir de faire sien du fait de son incarnation. Et inversement il n'est rien en lui, nulle pensée, nul sentiment, nul acte qu'il n'ait le pouvoir de faire nôtre » (p. 183). Indication précieuse à retenir, qui semble exclure une incorporation, une identification d'ordre ontologique, essentiel, physique, et réserver notre assimilation au Christ dans l'ordre de la vie et de l'action. La comparaison de la vigne est parfaite, pour faire saisir la pensée du Christ.

* *

A maintes reprises, le P. Durrwell cite le P. Huby. Mais il s'agit toujours des commentaires parus dans « *Verbum salutis* ». Nous trouverons peut-être une pensée plus condensée et plus ferme dans un très bel ouvrage, *Mystiques paulinienne et johannique* [4] qui est comme le testament spirituel du regretté jésuite.

Le baptême dans le Christ, plus exactement « au Christ », εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (Rom., VI, 3) nous unit au Christ glorifié, qui, par sa mort et par sa résurrection nous justifie (Id., IV, 25). Ici encore, dans l'ordre de notre salut, l'auteur affirme qu'on ne saurait disjoindre mort et résurrection du Sauveur. « Pour S. Paul, la crucifixion et la résurrection sont moins deux événements séparés qu'un mystère à deux faces, l'une temporaire, mais nécessaire, l'autre glorieuse et définitive » (p. 21).

Le principe nouveau qui anime le baptisé est participation à la vie du Christ (I Cor., I, 9) :

« Il ne s'agit pas de la simple association morale de deux personnes qui, tout en se faisant part de leurs pensées et de leurs aspirations, vivent cependant chacune de sa vie propre et restent dans leur tréfonds impénétrables l'une à l'autre. Le Christ communique au baptisé sa propre vie ; plus profondément que la conscience claire, il atteint la substance de l'âme, la source même d'où jaillissent les pensées, les désirs et les vouloirs... Communion implique divinisation.

La vie que le Christ nous communique est sa vie de Fils de Dieu, devenu par son incarnation le *premier-né* de frères nombreux (Rom., VIII, 29)... Il fait de nous des Fils de Dieu. Pour nous cette filiation est une adoption (Rom., VIII, 15 ; Gal., IV, 5-6)... mais cette adoption n'est pas simplement juridique comme l'adoption humaine qui confère des droits légaux au nom, à l'héritage, sans qu'il y ait transformation vitale du sujet adopté ; l'adoption divine met en nous une réalité profonde, une vie nouvelle. Cette vie étant une vie de fils, l'attitude fondamentale du chrétien dans ses rapports avec Dieu sera une attitude filiale... Nous ne cessons d'être pécheurs qu'en devenant fils de Dieu. C'est dans le Fils, *identifiés en quelque sorte avec lui* (nous soulignons) que nous pouvons nous adresser à Dieu comme à notre Père, que nous avons accès auprès de Lui en toute assurance (παρρησία. cf. Eph. III, 12, Rom. V, 2) et que nous entrons en relation avec l'Esprit-Saint » (p. 26-27).

C'est un nombre relativement faible de textes qui, chez S. Paul, représentent le Christ comme *étant dans* ses fidèles (Rom., VIII, 9-11 ; II Cor., XIII, 5 ; Gal., IV, 19 ; Col., I, 27 ; III, 11), comme *habitant dans les cœurs* par la foi (Eph., III, 17), comme *vivant* en eux (Gal., I, 20). Semblablement est enseignée la présence de l'Esprit-Saint dans les fidèles, son inhabitation en eux (Rom., VIII, 9-11 ; I Cor., III, 16 ; VI, 19). Plus souvent S. Paul dit que les chrétiens « sont dans le Christ ». La formule, on l'a déjà dit, signifie par elle-même appartenance au Christ, sans spécifier la nature de ce rapport. Prise en son sens fort, comme invitent à le faire plusieurs textes (Phil., III, 9 ; Rom., VI, 11 ; Gal., III, 28 ; Eph., II, 21, 22 ; III, 12), elle marque une présence du chrétien dans le Christ comme dans un milieu vital. « Le Christ dans ses fidèles, les chrétiens dans le Christ », les deux formules réunies expriment une présence mutuelle du Christ et des chrétiens, une compénétration réciproque ; mais dans cette union, le Christ demeure le principe supérieur et transcendant, qui donne à la vie nouvelle du chrétien le caractère propre qui la distingue de la vie naturelle (p. 87-88).

L'habitation du Christ en nous n'est pas séparable de la présence de son Esprit ; mais cette union indissoluble n'exclut pas toute différence entre le Christ et son Esprit dans le mode de leur action : c'est *par* l'Esprit que le Christ exerce son action vivificatrice.

Cette médiation de l'Esprit transcende toutes les médiations humaines : l'Esprit n'est pas un intermédiaire s'interposant entre nous et le Christ et. par là, rendant moins étroite notre union avec lui. Les actions dont l'Esprit est en nous le principe n'en sont pas moins les actions du Christ lui-même :

« Sans doute, dit l'auteur en citant le P. Malevez (art. de *Nouv. Rev. Th.*, p .404), c'est selon son Esprit que le Christ nous identifie à soi, mais il nous identifie vraiment ; c'est par son Esprit que nous sommes siens, mais nous le sommes en toute vérité. Et l'Eglise, née de l'Esprit, n'en sera pas moins l'incarnation prolongée du Fils de Dieu : dans l'Eglise, dans la foi des siens, dans leur charité, dans leur souffrance, c'est le Christ

[4] Joseph HUBY, S. J., *Mystiques paulinienne et johannique* (coll. Les Grands Mystiques). In-8 de 310 p., Paris, Desclée, de Brouwer, 1946.

qui vit, qui s'exprime, qui s'épanouit comme en son parfait plérôme, qui expose et pour ainsi dire raconte toute la richesse de ses dons » (p. 90-91).

Comme les autres auteurs que nous avons interrogés, le P. Huby affirme que les textes parlant de la présence du Christ dans l'âme des fidèles se rapportent tous au Christ glorifié. Il ne peut qu'en être ainsi, car « la présence intérieure d'un seul et même Christ dans de nombreux fidèles n'eût pu être affirmée du Christ terrestre, dont le corps occupait un espace défini et limité ». Mais, dans le cas du Christ glorifié, comme le laissait entendre tout à l'heure le P. Bouyer, une telle présence n'apparaît pas contradictoire, bien que nous ne la puissions pas comprendre. Mais le P. Huby pousse plus loin l'indication de cette possibilité et rejoint presque les formules de Guardini (voir *Ami*, 1950, p. 265-66) :

« Elle n'apparaît pas contradictoire, reprend-il, dans le cas du Christ glorifié, devenu par sa résurrection « esprit vivifiant » (I Cor., xv, 45), dans une condition qui, si elle n'est pas absolument identique à celle d'un esprit pur, *le soustrait cependant à toute limitation spatiale*, de sorte que l'inhabitation de l'Esprit-Saint dans les âmes ne va pas sans l'inhabitation du Christ, « le Seigneur de gloire » (I Cor., II, 8) » (p. 91).

Métaphysiquement, il est impossible d'accepter sans réserve la phrase que nous avons soulignée : déjà (p. 266) nous avions indiqué qu'une explication s'imposait, et cette explication sera fournie par les excellents auteurs que nous interrogerons en dernier lieu. Mais le P. Huby lui-même nous en indique le sens (p. 103) : « Nous n'atteignons pas l'Esprit-Saint indépendamment de son action ; c'est dans les effets que nous saisissons la cause ». Il en est de même de l'humanité « spiritualisée » (I Cor., xv, 44) du Christ glorieux.

* *

A plusieurs reprises, le P. Durrwell cite les commentaires scripturaires du P. Bonsirven ; une seule fois, du même auteur, *L'Evangile de Paul* [5]. Et cependant, relativement au sujet présent, cet ouvrage offre le grand avantage d'harmoniser les exégèses précédentes avec la doctrine de l'Encyclique (pp. 214-234).

Diverses expressions pauliniennes ne prennent toute leur signification que si elles signifient identification de l'ensemble des chrétiens avec le Christ. Cette identification ressort, en particulier, de la comparaison tirée du corps et des membres (I Cor., XII, 12, 13, 27 ; Rom., XII, 4,5). L'ensemble des chrétiens constitue une seule personne (εἷς au singulier masculin, Gal., III, 28, non le neutre, ἕν, une seule chose) : le Christ Jésus assure l'existence et l'unité de cette personne, du fait qu'ils lui sont tous assimilés. Comme l'a écrit le P. Huby (*Epîtres de la captivité*, p. 89), « il les divinise tous et chacun à la source même de leur personnalité : il est l'Unité suprême de tous ces divinisés ».

Mais les chrétiens unis au Christ ne forment qu'une réalité mystique, exprimée par S. Paul sous la métaphore du « corps du Christ », corps « mystique » (ajoute le P. B.), l'épithète définissant bien la portée de l'expression. Il s'agit donc d'un sens collectif. Inutile de chercher ici comment S. Paul fut conduit à imaginer cette métaphore. Mais il est clair, dans sa pensée, que l'appartenance au Christ « est plus que juridique (droit de propriété) ou morale (devoir de lui obéir) ; elle est *ontologique :* nous sommes une partie de sa personne, comme les membres le sont du corps » (p. 220). Après avoir analysé les textes qui suggèrent cette conception, l'auteur s'arrête avec complaisance à la conclusion du P. Malevez (art. *Sc. Relig.* (1944), p 87) :

« ...S'il est vrai qu'en disant « corps » Paul songe à la totalité du sujet, en nommant le « corps du Christ », c'est le Christ lui-même que Paul désignait : *ita et Christus* (I Cor., XII, 12), et σῶμα χριστοῦ (id. 27), ou tout au moins τὸ σῶμα αὐτοῦ de Col., I, 24, ont le même sens et c'est la même intuition de l'identité des croyants avec le Sauveur qui remplit le second vocable comme le premier » (p. 223).

Mais un autre trait de la pensée paulinienne doit être relevé. Dans les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, à côté de la métaphore courante du corps (Col. III, 15 ; Eph., II, 16 ; IV, 4 ; cf. Col. I, 24 ; Eph., IV, 25 et V, 20), est mise en relief la médiation universelle du Christ. « L'idée essentielle est que le Christ, après Dieu, produit tout dans son corps : à ce titre, il est appelé la tête...

« A la tête, par une conception que nous n'avons pas à juger, sont attribuées toutes les opérations vitales : la croissance qui, en dernière analyse, vient de Dieu ; la parfaite cohésion entre les différents membres, qui représentent les charismes ; une importance spéciale est accordée aux ligaments et articulations (charismes supérieurs) qui ont pour fin de lier entre eux les membres et, par les canaux qui les parcourent, de leur apporter alimentation et influx vital. En grandissant, chaque membre s'efforce de reproduire, en communiant plus étroitement à lui, le Christ, de s'élever en quelque sorte vers lui ; tous réunis forment le Christ total, dont la stature ne cesse de croître, tendant vers cet idéal que sera sa plénitude et que nous pouvons appeler l'homme parfait... (p. 225).

Idée que Pie XII a consacrée dans l'encyclique :

« C'est par la même communication de l'Esprit du Christ qu'il se fait que l'Eglise est comme la plénitude et le complément du Rédempteur ; car tous les dons, toutes les vertus, tous les charismes qui se trouvent éminemment, abondamment et efficacement dans le Chef, dérivent dans tous les membres de l'Eglise et s'y perfectionnent de jour en jour selon la place de chacun dans le Corps mystique de Jésus-Christ : ainsi peut-on dire d'une certaine façon que le Christ se complète à tous égards dans l'Eglise » (*Ami*, 1950, p. 262).

Ces notions réunies permettent au savant auteur de présenter « quelque intelligence de cette identification entre le Christ et l'Eglise » (p. 229). Et cette dernière partie de son étude est presque un commentaire de l'encyclique.

Tout d'abord, avec l'encyclique elle-même, il formule la thèse paulinienne de l'*identité* de l'Eglise et du Christ :

« Il ne faut pas, dit le pape, expliquer cette expression de Corps du Christ seulement par le fait que le Christ doit être appelé la Tête de son Corps mystique, mais aussi par le fait qu'il soutient l'Eglise, qu'il vit dans son Eglise, si bien que celle-ci est comme une autre personne du Christ ». (Edit. *Bonne Presse*, p. 29).

[5] Sur *L'Evangile de Paul*, voir *Ami*, 1949, p. 598-600.

Mais, en même temps, l'Eglise est dite *se distinguer* du Christ : « son corps, c'est-à-dire lui-même, mais aussi ses membres ; son corps, mais lui la tête ; son épouse, autre lui-même, mais lui l'époux; son corps lui-même, mais aussi ce qui le complète. Mais c'est le Christ lui-même qui se donne ce complément. Si la tête diffère du corps auquel elle s'identifie, c'est qu'elle le produit. Pour avoir quelque lumière sur une telle conception, il faut nous élever à l'ordre de l'action divine dans les êtres créés :

« Dieu se distingue et diffère de ses créatures d'une toute autre manière que les choses entre elles : Etre, cause première, il se communique aux êtres, il est en quelque mesure en tous et tous participent de lui ; mais cette universelle immanence exige et manifeste une absolue transcendance : d'où altérité singulière, celle du principe souverain relativement à ses effets. Or... c'est en Jésus-Christ que toutes les créatures sont créées et trouvent leur consistance (Col., I, 16, 17)... [Mais] ne considérons que la création nouvelle, qui constitue proprement le Christ mystique : elle est, comme on l'a dit, une expansion de l'Incarnation, une Incarnation continuée, dilatée. En effet, si « la plénitude de la divinité habite corporellement dans le Christ, c'est pour que nous recevions en lui notre plénitude »... ; il devient le principe qui anime tout à la fois la collectivité et chacun des chrétiens... » (p. 231-32).

Ayant ainsi montré que l'identité mystique des chrétiens et du Christ n'est autre qu'une conformité de vie surnaturelle résultant de l'action de Dieu, par l'humanité glorieuse, dans les âmes justifiées, l'auteur n'a pas de peine à se séparer des opinions condamnées par l'encyclique : il n'est pas question d'attribuer au Christ et aux chrétiens part à « une corporéité ouverte de manière particulière à l'action des forces de mort et de résurrection et devenant par là capable d'obtenir l'état de résurrection avant qu'ait lieu la résurrection générale » [6] ; on ne saurait pareillement envisager une sorte de fusion du Rédempteur et des membres de l'Eglise en une personne physique [7] ; il ne s'agit pas non plus de « volatiliser le Christ Jésus en un « esprit » ou un « mana » et de supprimer le Christ individuel pour tomber dans un vague panthéisme » [8] ; on ne saurait enfin concevoir à l'image de l'union hypostatique le rapport du Christ individuel au Christ mystique. Il s'agit uniquement de l'*action conductrice, vivificatrice exercée par la tête sur les membres*. Et, dépassant les formules pauliniennes, le P. Bonsirven indique la solution théologique de la difficulté dans cette phrase de S. Thomas : « Parce que l'homme-Christ reçoit, en tant que Fils unique du Père, la souveraine plénitude de la grâce, il s'ensuivit que de lui elle découla sur les autres, en sorte que le Fils de Dieu fait homme rendit les hommes fils de Dieu » [9].

* *

Influx vital et, par suite, union dans une vie surnaturelle qui transcende les conditions de la vie purement naturelle et réalise une unité mystique entre des êtres physiquement distants et différents : telle est la solution qu'apporte la théologie aux exégèses parfois un peu obscures de la pensée paulinienne sur le « corps du Christ », ne faisant qu'un avec le Christ-Chef.

C'est en ce sens que dans un livre assez récent [10], le P. Périnelle, O. P., s'efforce de faire comprendre l'unité du Corps mystique :

« La nature humaine du Christ est unie à la divinité en sa personnalité même. Elle est la nature humaine du Verbe divin ; le Verbe est le principe d'autonomie qui la constitue en personne, le principe d'originalité grâce auquel Jésus-homme est lui et non un autre. C'est pourquoi, en raison de cette union de sa nature humaine avec sa nature divine, son action humaine fait corps avec l'action divine elle-même ; elle y est soudée, elle en demeure inséparable. Portée jusqu'à vous par cette action divine, elle vous atteint aussi directement que celle-ci au plus intime de votre être et se fait le mystérieux, mais tout puissant principe de votre vie surnaturelle. Cette vie jaillit en vous à la fois de la Trinité Sainte et de l'humanité du Christ, de la Trinité comme de sa source, de sa cause première, de l'humanité du Christ comme de l'instrument de cette cause. Et cet instrument communique à la grâce divine une nuance propre, en fait la grâce chrétienne. »

C'est là la thèse thomiste de l'humanité du Christ, *instrumentum conjunctum* de sa divinité, thèse vers laquelle, sous l'égide de S. Thomas, le P. Bonsirven nous orientait il n'y a qu'un instant, et que nous-même (*Ami*, p. 266, note 10) nous avions déjà indiquée. Cette thèse, essentiellement thomiste, a été longuement exposée par le P. Héris, dans son livre *Le Mystère du Christ*, p. 129-147, et nos lecteurs pourront s'y reporter [1]. Mais nous relèverons un trait de la p. 145, qui vient en confirmation de la dernière pensée exprimée par le P. Périnelle :

« Instrument divin dans la production de notre grâce, déjà sanctifiée elle-même en plénitude, c'est à son image qu'elle (l'humanité du Christ) nous engendre à la vie divine. La grâce qui nous vient du Christ est différente de celle qui nous viendrait directement de Dieu, sans intermédiaire ; elle est une grâce proprement chrétienne qui nous frappe à la ressemblance du Sauveur, et tous les secours surnaturels qui nous sont communiqués ainsi par le Christ n'ont d'autre but que d'accroître sans cesse en nous cette ressemblance. Nous sommes vraiment d'autres Christs, configurés à lui ; et c'est parce que le Père reconnaît en nous l'image

[6] Cette « corporéité » (*Leiblichkeit*) a été imaginée par A. Schweitzer, *Die Mystik des hl. Paulus*, Tubingue, 1930, p. 116 s.

[7] Le P. Bonsirven relève ici une expression dont s'est servi le P. Mersch, pour qui, dans « *Corps mystique* », l'adjectif « mystique » désigne « une union réelle, « surréelle » même, puisqu'elle est surnaturelle, une union d'ordre ontologique, d'ordre physique si l'on veut ». — « Cette précision, ajoute B., qui ne semble pas cadrer avec les termes de l'Encyclique, s'explique : lui et tant d'autres, qui avaient à cœur de sauvegarder la réalité profonde du corps mystique et de ne pas le laisser se dissoudre dans une vague conception de corps moral, ne trouvaient pour s'y opposer que la notion de corps physique, avec ses implications de relations entre les parties de l'organisme, déterminées par la nature, indépendantes de notre volonté et aucunement résiliables au gré de celle-ci » (p. 233, note 2).

[8] Ces termes ont été employés par M. Cerfaux, *op. cit.*, p. 180, pour montrer le danger inhérent à une interprétation trop strictement locale de ἐν χριστῷ. On trouve une allusion à cette erreur à la fin de l'article du 13 février 1947, p. 217.

[9] *Compendium theologiæ*, I, ch. 214.

[10] *Comment faire oraison ?* In-8 de 248 p., Paris, Edit. du Cerf, 1946.

[1] Sur *Le Mystère du Christ*, Paris, 1927, voir *Ami*, 1928, p. 757.

de son propre Fils qu'il agrée nos hommages et nous fait participer à l'héritage céleste. »

Mais une question se pose, à laquelle la « spiritualisation » de l'humanité glorieuse du Christ, dans la pensée de quelques-uns des auteurs par nous interrogés, donnerait une réponse suffisante. Comment l'humanité du Christ, éloignée de nous, peut-elle nous atteindre ? On a dit que la contradiction est éliminée du fait que la résurrection glorieuse soustrait la sainte humanité à toute limitation spatiale... L'affirmation a cependant besoin d'un complément d'explication. Le P. Périnelle nous met sur la voie : « L'humanité du Christ peut nous atteindre, *parce qu'elle est l'humanité d'un Dieu. Il n'est point de distance en Dieu ;* en la personnalité divine du Verbe, le cœur de Jésus peut entrer avec vous en contact immédiat. Mystère sans doute... » Mystère qui s'éclaircit à la lumière de la doctrine thomiste de la causalité instrumentale de l'humanité glorifiée du Christ. Ecoutons, ici encore, le P. Héris :

« C'est par l'humanité du Christ, actuellement au Ciel, mais toujours à l'état d'hostie immolée pour le salut du monde que nous sont transmis les fruits de la passion et que nous sommes justifiés. Cette humanité, qui porte encore en elle les marques glorieuses des souffrances passées, est comme une vivante interpellation auprès du Père et, par elle, nous obtenons les grâces du salut... Bien plus, nous savons que, dans la doctrine thomiste, ce n'est pas seulement par son intercession morale que le Christ nous sauve, mais aussi *par l'action effective que son humanité exerce sur nous, à titre d'instrument de Dieu et d'organe de la divinité...* S. Thomas écrit : « La résurrection du Christ est cause efficiente de notre résurrection : l'humanité du Christ, en effet, en tant qu'elle est ressuscitée, est d'une certaine manière instrument de sa divinité et opère en sa vertu... » (III^a, q. 56, a. 1, ad 3).

Si l'humanité du Christ au ciel est loin de nous, il n'en résulte néanmoins aucun inconvénient pour son efficacité instrumentale. *Dieu... n'est pas soumis aux conditions qui règlent notre activité dans l'usage d'un instrument : son infinie puissance abolit entre les êtres toute distance et suffit à les relier les uns aux autres.* Entre l'humanité du Christ et nous, il n'est donc pas besoin d'un contrat matériel : « La Passion du Christ, bien qu'elle soit corporelle, possède pourtant une vertu spirituelle, de par son union à la divinité » (III^a, q. 48, a. 6, ad 2). C'est cette vertu, cette énergie, cette causalité invisible dont nous recevons la mystérieuse influence.

Encore est-il qu'il nous faut voir de quelle manière nous devons nous disposer à cette réception de l'activité du Christ en nous. Le texte de la *Somme* que nous venons de citer nous fournit la réponse : « C'est par un contact spirituel que la Passion du Christ acquiert son efficacité, à savoir par la foi et par les sacrements de la foi ». Partout où S. Thomas parle de l'influence du Christ sur nos âmes, il signale ces deux modes par lesquels nous pouvons établir la liaison entre le Christ et nos âmes : la foi et les sacrements de la foi » [2].

Cette longue citation était indispensable pour faire le point. Il n'est pas question, bien entendu, d'imposer cette explication thomiste aux exégètes de la pensée de S. Paul. Il s'agit simplement de coordonner les résultats de cette exégèse avec les enseignements de l'encyclique.

Il semble bien que les termes employés pour marquer la liaison de l'humanité du Christ avec notre humanité : identification, identité, communauté d'être et de vie, inclusion de l'humanité inférieure dans celle du Verbe incarné, et même l'expression consacrée : incorporation, ne sauraient être entendues en un sens physique et pour ainsi dire matériel. Aussi bien, les exégètes que nous avons consultés ont cru devoir, dans leurs exposés, introduire çà et là un terme adoucissant et laissant entrevoir un sens plus spirituel : *quasi*-identification, identité *mystique*, *sorte* d'identité, identification *relative*, unité *sui generis*, etc. En somme, l'unité et l'identité existent réellement, mais par la participation de notre humanité justifiée à une vie surnaturelle dont la source est en Dieu, la plénitude en l'âme du Christ et qui dérive de Dieu en nous par l'instrument de l'humanité glorieuse du Sauveur. C'est en ce sens, mais en ce sens seulement, qu'on doit parler d'unité ontologique, d'appartenance ontologique, l'épithète se rapportant ici non à l'être métaphysique de Dieu ou du Christ, mais à la vie de la grâce, participation de la vie divine (*divinæ naturæ consortes*) devant se terminer pour nous à l'acte propre de Dieu, la vision béatifique.

La « spiritualisation » de l'humanité glorifiée du Christ ne suffirait pas à elle seule à rendre compte de sa présence dans l'Eglise et dans les âmes justes. Sans doute, comme l'enseigne S. Thomas, c'est un « contact spirituel » qui permet à l'humanité du Christ d'atteindre nos âmes et de s'unir à elles, mais ce contact n'est possible que grâce à la vertu divine qui passe pour ainsi dire dans l'humanité du Sauveur et qui, en raison de l'infinie puissance qui l'anime, « abolit toute distance entre les êtres et suffit à les relier les uns aux autres ». Toujours la causalité instrumentale de l'humanité du Christ dans la production de la grâce, c'est-à-dire de la vie surnaturelle qui nous assimile au Chef ! Si les formules de R. Guardini et du P. Huby ont ce sens — et elles l'ont très certainement dans la pensée profonde de leurs auteurs — on ne peut qu'y souscrire sans hésitation.

Enfin, le P. Périnelle résume la doctrine précédente en quelques mots qui condensent tout le problème avec sa solution : « Par son action sur vous, Jésus ne vous donne pas une grâce quelconque, et comme extérieure à soi ; il vous donne part à sa propre vie de grâce. Cette vie, *il la tient lui-même de la Sainte Trinité ;* mais il la possède en plénitude comme son bien propre, son bien personnel, et il l'a reçu à titre de Chef de toute l'humanité. En vous la transmettant, non seulement il vous fait à son image, mais *il vous unit à lui d'une union vitale, il se communique à vous, il vous fait un avec lui...* Unité toute mystérieuse. On l'appelle unité du Corps mystique » (p. 109-111).

Ce regard sur la Trinité, dont procède comme de sa source première la communauté de vie surnaturelle qui fait du Christ le Chef de l'humanité régénérée et de l'Eglise son corps mystique est bien fait pour saisir toute l'extension à donner au concept du « Christ total ». C'est, dirons-nous avec le P. Mersch [3], « le Christ considéré avec tout ce dont il est inséparable dans la réalité des

[2] Est-il besoin de préciser qu'il s'agit des sacrements reçus effectivement ou, en cas d'impossibilité, *in voto*. Mais il reste vrai que la justification de l'âme par la grâce du Christ ne nous est accordée que par la foi et les sacrements (reçus *re aut in voto*).

[3] *La théologie du Corps mystique*, t. I, p. 60.

choses : avec toute la Trinité, dans laquelle il ne fait qu'un seul Dieu, avec toute l'humanité dont il fait un seul corps, le sien, c'est le *totus et integer Christus*, dont parlent les documents de la foi, qui a en lui la plénitude de la divinité et qui est la plénitude de l'humanité ; ce Christ tout en tous, dans lequel tous les hommes ne font qu'un et qui est un de la Trinité, *unus de Trinitate* » [4].

A. MICHEL.

JURISPRUDENCE

Q. — Comment peuvent être désaffectés les cimetières ?

R. — Il faut distinguer le point de vue canonique et le point de vue du droit civil.

I. — AU POINT DE VUE CANONIQUE

Ici la chose est claire et facile.

1° Pour les cimetières (*comme* pour les églises et autres lieux de culte), (cfr. can. 1207) — la « reductio ad usum profanum, non sordidum » (can. 1187), que l'on appellerait aussi « exécration » (perte de la bénédiction) ne peut être faite que par l'Ordinaire. Il suffit d'une déclaration *officielle* (écrite de préférence) en ce sens. « Attendu que le lieu sacré ne peut plus servir à sa destination... ».

2° Cette « reductio » étant faite, il n'y a plus qu'à enlever tous les ornements funèbres (*et les cadavres*, cela va de soi, que l'on placera dans le cimetière nouveau : les *ossements* inconnus ou non réclamés par les familles seront placés dans une sépulture commune).

Après quoi on pourra faire de l'endroit une place publique, même un pâturage : ce n'est pas là un usage « sordide ».

II. — AU POINT DE VUE CIVIL

1° *A qui appartiennent les cimetières ?* — Les cimetières publics ne peuvent être la propriété des particuliers ; ce sont essentiellement des propriétés publiques. Ils appartiennent aux communes, car ils sont destinés à l'inhumation de tous les habitants, sans distinction de culte. (*Répertoire du Droit français*, de Carpentier, V° « *Cimetière* », n° 114-258 et c.).

L'administration des cimetières fait aujourd'hui partie des services communaux. Les frais de leur entretien, de même que les fruits spontanés qu'ils produisent, rentrent depuis la loi du 28 décembre 1904 dans le budget de la commune. (*Répertoire Dalloz*).

Tous les actes accomplis par les municipalités dans l'enceinte des cimetières pour la sauvegarde d'un intérêt général, sont des actes administratifs. Spécialement il en est ainsi *d'une désaffectation*, qu'elle soit totale ou partielle. En conséquence l'autorité judiciaire est incompétente pour connaître des contestations soulevées par l'exécution d'une désaffectation.

Seraient au contraire de la compétence des tribunaux judiciaires les difficultés relatives à l'exécution d'un contrat de concession. (*Répertoire Labari*, V° « *Commune* », 1282 et « *Sépulture* », n° 44).

2° *Formalités à remplir pour une désaffectation de cimetière.* — Avant toute chose, il faut un arrêté préfectoral de désaffectation.

Est nul l'arrêté préfectoral qui a approuvé l'agrandissement d'un cimetière, si la partie abandonnée proche des habitations, n'a pas fait l'objet d'un arrêté de désaffectation. (Conseil d'Etat, 22 mai 1896. *Michard-Dalloz*, 1897-3-48).

3° *Durée de non affectation avant qu'on puisse le désaffecter.* — Tout cimetière supprimé doit, pendant cinq années rester fermé, dans l'état où il se trouve, sans qu'on puisse en faire usage. (Décret du 22 prairial, an XII, art. 8). A partir de cette époque les terrains ayant servi de cimetière peuvent être affermés par les communes, mais à la condition, qu'ils ne seront qu'ensemencés ou plantés, et sans qu'il puisse y être fait aucune fouille ou fondations pour des constructions jusqu'à ce qu'il en ait été autrement ordonné. Il est extrêmement rare qu'il soit permis de creuser ou de fouiller avant moins de 10 ans à partir des dernières inhumations.

4° *Droits des concessionnaires.* — La création ou l'agrandissement d'un cimetière doit être obligatoirement précédée d'une enquête *de commodo et incommodo*. De même l'enquête qui doit précéder la translation des cimetières, à peine de nullité de l'arrêté autorisant cette translation (*Dalloz*, 1899-3-91, note 3 et 4).

Au cas de translation d'un cimetière, les concessionnaires ont le droit d'obtenir, dans le nouveau cimetière, un emplacement égal en superficie au terrain concédé dans l'ancien cimetière et le transfert aux frais de la commune des restes des corps qui y avaient été inhumés pour être réinhumés dans le nouveau cimetière (*Rép. Dalloz*, V° « *Sépulture* » n° 141).

Il appartient aux concessionnaires d'en réclamer la translation avant que les tombes aient disparu et que les communes aient pu disposer légalement de leurs nouveaux terrains (*Ibid.*, 143).

La loi du 3 janvier 1924 a autorisé la reprise par les communes des concessions centenaires ou perpétuelles qui, après une période de 75 ans, ont cessé d'être entretenues. Cette reprise est entourée d'une série de garanties qui se traduisent par la procédure instituée par le décret du 25 avril 1924 : Procès-verbal du maire porté à la connaissance du public et des familles, etc., etc...

Conclusion. — Il serait très dangereux d'enlever croix, monuments, entourages, murs de clôture du cimetière dont vous nous parlez sans que toutes les formalités légales aient été strictement et régulièrement remplies par la municipalité et la Préfecture. Si non, vous vous exposeriez à des dommages-intérêts d'un héritier des défunts qui pourrait en profiter pour faire du chantage, quoique ne se souciant plus de l'entretien des tombes de ses défunts.

[4] Dans son *Bulletin d'Ecriture Sainte*, M. Gelin a présenté aux lecteurs de l'*Ami* la brochure si claire du regretté chan. W. Goossens, *L'Eglise Corps du Christ d'après S. Paul*, Paris, 1950. Voir *Ami*, 1950, p. 238-39. Il suffit de la signaler ici à nouveau.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — N'y a-t-il pas une erreur de traduction dans la citation par l'*Ami* (22 juin, p. 398), d'une phrase de l'Encyclique *Mystici Corporis Christi* ?

R. — L'abonné qui nous pose cette question nous donne, en même temps, tous les éléments d'une réponse exacte. Nous les reproduisons en lui adressant nos plus vifs remerciements.

L'*Ami* cite ainsi une phrase de l'Encyclique *Mystici Corporis* : « Mais pour avancer avec une ardeur croissante dans le chemin de la *Vérité...* », tel est en effet le texte que publia *La Croix* au lendemain de la parution de l'Encyclique, et le texte que votre rédacteur avait sans doute sous les yeux en rédigeant son article du 22 juin.

Il était facile, à la lecture du contexte, de se demander s'il n'y avait pas là une erreur de traduction, facile aussi de soupçonner l'erreur de lecture commise par le traducteur et qui a lu trop rapidement : *veritatis*, au lieu de *virtutis*.

C'est ce que montra, peu de jours après, le texte officiel des *Acta* : « sed, ad alacriorem cotidie *per virtutis iter* progressionem faciendam, maxime commendatum volumus..., etc. »

« Pour avancer avec une ardeur croissante dans le chemin de la vertu », traduit mot à mot l'édition de *Bonne Presse* (page 49). On rendrait mieux le sens de l'Encyclique en traduisant : « pour qui veut avancer avec une ardeur croissante », ou : « à qui veut avancer. Nous recommandons... »

Q. — Le décret du 6 juillet 1910, instituant la messe pour les spoliés, a-t-il une valeur absolue, comme il semble ressortir des termes employés : « ...Itaque Apostolica Nostra auctoritate præsentium vi perpetuumque in modum edicimus, ut, singulis annis... in universis Galliæ Ecclesiis... requietis missa celebretur »; ou bien ne s'applique-t-il pas au diocèse dont les fondations, heureusement non-dévolues à la séparation, ont été restituées par le Gouvernement ?

Il semble qu'en 1910 les fondations furent considérées comme totalement et à jamais perdues. Dans la pensée du législateur, le décret était général et perpétuel. On peut donc se demander s'il garde ce caractère dans le cas (réel) qui est soumis, et si, dans le diocèse privilégié, la messe doit être obligatoirement célébrée pour l'ensemble des spoliés.

R. — Une lecture attentive du Bref *Romanum decet Pontificem* ne permet pas de conclure que là où les fondations de messes ont été restituées, on doit cesser de célébrer « uno e novembris mensis dominicis diebus » la messe de *Requiem* rendue obligatoire « *in universis Galliæ ecclesiis* ».

Pie X impose lui-même cette messe à toute la France. Dans sa pensée, elle doit être appliquée à *tous* les legs pieux confisqués (il ne s'agit donc pas, pour une église particulière, de suppléer par cette messe à *ses* fondations spoliées). Après avoir félicité les prêtres qui célèbrent plusieurs messes par an aux intentions des fidèles frustrés ainsi de leurs suffrages, il rappelle sa propre fondation de 2.000 messes à ces mêmes intentions (juxta mentem piorum fundatorum... ; ne ita functorum fidelium in purgatorio igne detentæ animæ tanto spirituali bono destituantur), et il ordonne « ad eum quem supra diximus finem » la messe de *Requiem* qui fait l'objet de son Bref.

Il nous semble donc qu'un diocèse où *toutes* les fondations auraient été restituées ne serait pas dispensé, par le fait même, de célébrer cette messe annuelle, car il est encore bien des régions où pareille restitution n'a pas eu lieu. Toutefois, l'Ordinaire a pu recevoir de Rome des instructions précises sur ce point, et l'on doit se conformer aux directives qu'il pourrait donner.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Sciences Ecclésiastiques. — Volume III. In-8 de de 256 p., 1950. — Montréal (Canada), 1855, rue Rachel Est, 3 dollars canadiens.

« Sciences ecclésiastiques » est une publication des Facultés de théologie et de philosophie de la Compagnie de Jésus à Montréal. Inaugurée en 1948, cette publication se propose de faire paraître, chaque année, un volume d'essais, de commentaires, de notes critiques, de bulletins divers, sur les disciplines ecclésiastiques.

Indiquons brièvement le contenu des deux premiers volumes. Vol. I (1948, in-8 de 254 p.) : *Les missions divines et le surnaturel chez S. Thomas* ; — *Les Proverbes* (XXII, 17-XXV, 22) *et la possibilité d'une source égyptienne* ; — *La nature du péché d'après le vocabulaire hébreu* ; — *Malheureux écarts, profitable leçon. A propos du continu spatial* ; — *Désir naturel de voir Dieu* ; *le R. P. de Lubac et S. Thomas d'Aquin* ; — *L'usage illicite des connaissances acquises en confession* ; — *Unité pluraliste et l'autorité politique universelle.* — Vol. II (1949, in-8 de 254 p.) : *Le sacerdoce des fidèles* ; — *L'union du juste à Dieu par voie de connaissance et d'amour* ; — *The Scriptural Proof for the Existence of Purgatory from 2 Macabees* XXII, 43-45 ; — *Le rôle de l'élection dans les Exercices Spirituels de S. Ignace* ; — *Péchés graves et légers d'après le vocabulaire hébreu* ; — *Fondement et portée juridique de l'Instruction du Saint-Office du 8 juin 1915* ; — *A propos de deux lettres du P. Rasles, S. J.*; — *Note philosophique sur l'idée de commencement dans la création.*

Nous pouvons être moins bref sur le contenu du vol. III. Cinq articles substantiels en constituent le fond doctrinal. — Tout d'abord, un extrait considérable de la thèse que le P. J. Paquin a présentée à l'Université Grégorienne : *L'acte de vision béatifique, selon Jean de Saint-Thomas* (p. 5-66). Sur les données du concile de Vienne, le docteur dominicain édifie son interprétation théologique : la lumière de gloire n'est ni l'acte de vision, ni un concours simultané, ni un secours extrinsèque, ni l'essence divine se manifestant à l'intelligence ou l'actuant à la place de l'espèce impresse. Disposition intermédiaire entre l'intelligence et l'essence divine, elle rend possible l'actuation de celle-là par celle-ci. Dans l'acte de vision, la lumière de gloire est seule toute la vertu opérative, et cependant l'intelligence reste le principe vital et, par conséquent, n'est pas l'instrument de la lumière de gloire.

Dans une étude sur *L'Abnégation* (p. 67-87), le P. Dallaire rappelle la double obligation qui s'impose au vrai chrétien : culture de soi et abnégation de soi. Comment concilier ces deux obligations ? C'est que

l'abnégation ne consiste pas à renoncer à nous développer le plus possible naturellement et surnaturellement : elle réalise, au contraire, notre épanouissement personnel par la soumission consciente de notre moi à Dieu : « L'abnégation n'est pas une vertu particulière ; elle est *la* vertu, pour autant qu'elle est la manière concrète et la mesure pratique de toute vie vertueuse. Elle est ainsi une disposition générale de l'âme, préparant, facilitant et extériorisant l'exercice des diverses vertus, en ce qu'elle purifie à la racine ce qui pourrait les paralyser ou les ruiner toutes : le moi insubordonné » (p. 85).

Dans *Bien délectable et bien honnête* (p. 87-113), le P. Langlois met en lumière le fondement et la signification profonde de la division du bien. Dégageant les formalités objectives, spécifiquement diverses des deux sortes de biens, il fait saisir la différence entre l'appétit sensitif et l'appétif rationnel, c'est-à-dire, sous un certain rapport, la différence entre l'animalité et la rationalité. Il s'agit de montrer la valeur morale des *vraies* vertus humaines. « La vertu, c'est le bien honnête. « Bien honnête » signifiera donc « bien-désirable-pour-lui-même selon l'appétit rationnel » et s'opposera au « bien-désirable-pour-lui-même selon l'appétit sensitif », appelé bien délectable », (p. 113).

Sur *L'Indifférence dans le Principe et Fondement des Exercices Spirituels* (p. 114-145), le P. Cantin donne une étude de grande valeur. Tandis que S. François de Sales (*Traité de l'Amour de Dieu,* l. IX, ch. 3 et suiv.) réserve le mot « indifférence » pour caractériser l'attitude d'attente amoureuse de l'âme devant les manifestations du bon plaisir divin (ce qui implique une disposition stable de la volonté, une vertu au sens strict du mot), S. Ignace voit dans l'indifférence une disposition dont le propre est de nous préparer à bien faire un choix, attitude provisoire qui doit cesser dès que le choix sera fait. L'âme qui plusieurs fois par jour se remet en cette disposition finit par se détacher de tout ce qui n'est pas Dieu et par n'aimer en toutes choses que le bon plaisir divin. Ainsi l'indifférence ignatienne mène à celle du Traité de l'amour de Dieu. L'auteur étudie ensuite les éléments et la nécessité de cette indifférence ignatienne et conclut : « Toute sa valeur lui vient de ce qu'elle prépare l'âme, soit à découvrir à chaque instant où se trouve le bon plaisir divin et à y adhérer ensuite de tout son cœur, soit encore à choisir, au cours d'une retraite, l'état de vie ou le plan de réforme de vie le meilleur pour elle-même » (p. 143). Il serait peut-être outré d'affirmer que l'indifférence est « le grand mot des Exercices » ; mais son rôle est néanmoins de premier plan.

Etudiant le sacrifice, *Verum Sacrificium* (p. 146-182), le P. Bourassa s'efforce de concilier, sur la nature du sacrifice, des points de vue apparemment divergents. C'est en reportant le débat sur le sens même de ce qu'est le sacrifice et la sanctification de la créature que l'auteur estime pouvoir en concilier les divers aspects : oblation, immolation, destruction et perfection, dans l'unité d'un même mystère.

Dans les « Notes et Mélanges » relevons deux études intéressantes : la première sur l'ouvrage du P. D'Arcy, *The Mind and Heart of Love. Lion and Unicors. A Study in Eros and Agape,* dont la traduction française a paru chez Aubier (coll. « Théologie », Paris, 1948) sous le titre *La Double Nature de l'Amour* ; — la seconde analyse la *Psychologie réflexive* du P. Marc, dont récemment l'*Ami* a entretenu ses lecteurs.

De nombreuses recensions terminent le recueil dont on ne saurait trop recommander la lecture aux spécialistes des disciplines ecclésiastiques.

P. Gabriele M. ROSCHINI. — **Il Dogma Mariano,** conferenze mariane transmesse dalla radio vaticana. — In-8 de 136 p., 350 lire. — Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo.

Cette seconde série des conférences mariales radiodiffusées par le R. P. Roschini a pour but d'offrir une synthèse, accessible au grand public, du dogme marial. L'auteur y considère la Vierge dans sa mission singulière de Mère du Créateur et des créatures, de médiatrice universelle, dans l'acquisition et la distribution de toutes les grâces de Reine universelle, ainsi que dans ses glorieux privilèges : immaculée conception, plénitude de grâce, virginité perpétuelle, assomption glorieuse en âme et en corps. Un appendice contient trois autres conférences sur Marie et l'année sainte et sur le Cœur de Jésus modèle de douleur et source de consolation.

Les prêtres qui lisent l'italien pourront s'inspirer de ces conférences pour leurs instructions ; ils peuvent être assurés d'y trouver, adaptée à un public moyen bien disposé, une doctrine sûre et qui n'a omis aucun aspect important de la théologie mariale.

La Grande Nouvelle. — In-8 jésus de 200 p. — Edition populaire et non commerciale de l'Evangile, un exemplaire franco, 100 fr. ; à partir de 5 ex., 85 fr. ; de 10 ex., 75 fr., etc. — En vente aux bureaux de la Ligue de l'Evangile, 2, rue de la Planche, Paris-7e (C.c.p. Paris 391.83).

Favorisé par de hautes approbations, ce livre a déjà obtenu un vif succès. Il est le fruit du travail de deux curés de campagne, qui ont eu l'ambition de présenter au Français moyen de l'époque actuelle un Evangile à sa portée. Ils ont donc rédigé une sorte de synopse d'où sont bannis les hébraïsmes ou les termes techniques. Ainsi, au hasard, nous relevons l'expression « *humilitatem ancillæ suæ* » traduite par « sa pauvre petite servante » ; « c'est un séducteur » est remplacé par « il monte la tête au peuple », « l'abomination de la désolation » par « le Temple profané », etc.

Le texte est divisé en chapitres au titre suggestif ; certains passages sont simplement résumés ; des gloses insérées dans le texte ou en bas des pages donnent de rapides explications. Une lecture facile et une présentation agréable (8 hélios et une couverture en couleurs) aideront à la diffusion du livre, que son prix modéré rend accessible aux modestes bourses.

Bien que ne cherchant pas à faire œuvre scientifique, les auteurs ont demandé le contrôle de professeurs d'Ecriture Sainte. La description du supplice de la croix s'inspire de l'étude du Dr Barbet, dont l'*Ami* a entretenu ses lecteurs (1950, p. 438 et suiv.). En guise de complément, le début des Actes et quelques passages d'Epîtres ont été ajoutés.

Edition populaire, mais fidèle, des quatre Evangiles en un seul récit, ainsi se présente le livre, « livre à répandre », pour reprendre l'appréciation du Cardinal Saliège.

Jean IMBERT, professeur agrégé à la Faculté de droit de Nancy. — 1. **Histoire du droit privé** (coll. « Que sais-je » ?) — In-12 de 135 p., Paris, Presses univ. de France, 1950. — 2. **Les hôpitaux en droit canonique.** — In-8 de 340 p., Paris, Vrin, 1947.

1. — M. Imbert, dont la « Causerie sur les revues » (p. 350) a fait connaître à nos lecteurs le captivant tract sur Pie XII, vient de publier un intéressant petit volume pour présenter à l'homme intelligent et curieux quelques aspects de l'évolution du droit privé français. Ce droit privé, qui règle les rapports entre simples par-

ticuliers, n'est bien souvent que la traduction en langue juridique de normes issues des circonstances sociales, économiques et religieuses. En adoptant, dans son exposé historique, des divisions assez tranchées — naissance du droit des origines au x^e^ siècle ; droits privés de la féodalité (x-xvi^e^ siècles) ; unification du droit privé (du xvi^e^ s. à la rédaction du Code civil à l'époque napoléonienne) ; les facteurs d'évolution depuis le Code civil — l'auteur sait qu'il risque de découper arbitrairement une évolution qui s'est réalisée la plupart du temps sans étapes brusques. Tel qu'il est, ce petit volume rendra de grands services à qui veut être renseigné d'une façon sûre. Le clergé y trouvera des aperçus intéressants sur les lois qui peu à peu fixèrent en France le régime matrimonial et, à partir du x^e^ siècle, réglementèrent les causes relatives aux clercs, à la famille, au mariage, aux contrats, aux testaments. Lois conservatrices au point de vue religieux, mais auxquelles la Révolution substitua bien vite une autre législation, dont les abus criants ne furent qu'en partie corrigés par le Code napoléonien. Le volume se clôt par un aperçu sur la réforme projetée du Code civil, réforme qui, à l'avance, risque bien d'être vouée à un échec.

2. — Signalons, du même auteur, le 1^er^ tome d'une volumineuse thèse, *Les Hôpitaux en Droit canonique*, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. Le titre seul suffit à montrer l'intérêt que présente cette « Contribution à l'étude des rapports de l'Eglise et de l'Etat dans le domaine de l'Assistance Publique ». Le livre fait partie (n° VIII) de la collection « L'Eglise et l'Etat au Moyen Age » dirigée par Mgr Arquillière. Ce tome I^er^ va « du décret de Gratien à la sécularisation de l'administration de l'Hôtel-Dieu de Paris en 1505 ».

Il s'agit ici vraiment de la charité chrétienne organisée. C'est elle qui commande ou explique toutes les règles qui gouvernent la matière et ne sont pas d'ordre purement médical (encore que parfois on fasse appel à des idées chrétiennes pour justifier de simples précautions sanitaires). Pour des motifs d'ordre disciplinaire, la royauté intervient à partir du xvi^e^ siècle dans l'administration d'un bon nombre d'hôpitaux et l'idée d'assistance publique commence à germer (tome II, du xvi^e^ s. à 1789) ; mais cette idée ne trouvera son plein épanouissement qu'à la période suivante (tome III, de 1789 à nos jours).

Tel est le plan général de cette œuvre considérable qui s'annonce comme un véritable monument de science juridique et historique. Dans le t. I, l'auteur remonte à l'institution des diacres, première manifestation de la charité organisée dans l'Eglise. Puis il suit l'histoire des hôpitaux sur le territoire français des origines jusqu'au xii^e^ siècle. Enfin commence son étude proprement dite, répartie en deux titres : I. Destination des établissements hospitaliers : fondation, destination habituelle, destination spéciale, les léproseries ; II. Administration : la direction, le personnel hospitalier, les revenus hospitaliers. La part de l'Eglise est ici, sinon totale, du moins considérable : histoire et droit se compléteront nécessairement dans l'esprit du lecteur d'une apologie de l'œuvre accomplie par les cadres ecclésiastiques.

Souhaitons que les tomes II et III viennent rapidement compléter l'œuvre entreprise si heureusement.

La Petite Sainte Thérèse de M. Van der Meersch devant la critique et devant les textes. — In-8 de 560 p. — Paris, Editions St-Paul, 1950.

L'*Ami* (1948, p. 204) avait donné une appréciation brève, mais sévère du volume sur *La Petite Sainte Thérèse*, mais n'avait pas trouvé que ce livre manqué méritât, surtout dans une revue s'adressant à des prêtres, une réfutation en règle. Devant la diffusion de l'ouvrage et l'influence regrettable qu'il exerce dans les milieux laïcs et dans quelques autres, M. Combes a pensé qu'une solide mise au point s'imposait.

Il l'a fait en réunissant ici une série d'études, inédites ou déjà parues. La 1^re^ partie en groupe dix. On y remarque en particulier, avec celle de M. Combes, deux autres très importantes par la qualité de leurs signataires, le R. P. Gabriel de Ste Marie-Madeleine, O. C. D. et le défunt Maître du Sacré Palais, R. P. Cordovani, O. P.

La 2^e^ partie (p. 275-525) est un travail inédit du R. P. Noché, S. J., intitulé *La réponse des textes et des archives*. C'est une critique approfondie, modérée dans les termes, mais décisive quant au fond. Nous croyons indispensable d'en faite connaître à nos confrères les principales conclusions :

Il y a, dans le livre de M. van d. M. « trop de contre-vérités, de confusions, d'erreurs de perspective pour permettre qu'on lui reconnaisse les mérites d'une objectivité même élémentaire... Il fallait opter entre la crainte de causer un notable dommage à la réputation de M. van d. M. comme biographe, et le souci de neutraliser chez ses lecteurs sans défense les torts spirituels graves que son livre leur cause depuis trois ans... Il fallait choisir entre M. v. d. M. et sainte Thérèse. »

Cette option, l'*Ami* l'avait faite immédiatement. Le présent livre en justifie surabondamment la nécessité et le bien-fondé. Il faudrait remonter bien loin dans le passé pour trouver un exemple de réfutation aussi solide et aussi péremptoire que celle du R. P. Noché. M. van d. M. s'honorera, espérons-le, en faisant subir à son œuvre les modificatioons radicales qui s'imposent.

Chanoine ROLLIN. — **Notre équipement spirituel.** — In-8 de 360 p., 400 fr. Paris, Desclée et Cie, 1950.

Ce livre, simple dans sa présentation, solide dans sa doctrine, sera, pour les laïcs pieux et les religieuses une excellente introduction dans l'ascèse chrétienne.

La préface de Mgr l'Evêque de Nancy dit très exactement le bien qu'on peut attendre d'un tel exposé. « Votre travail, écrit-il à l'auteur, correspond à un besoin de notre époque : celui de tant de chrétiens qui veulent être fervents, mais qui, trop souvent débordés par leur devoir d'état et la sollicitude des œuvres auxquels ils se dévouent, ne disposent que de peu de temps pour parfaire leur culture spirituelle. Ils peuvent être assurés de trouver ici, garantie par votre longue expérience de directeur et de prédicateur, la moelle de la doctrine. »

L'auteur part du sentiment que l'homme éprouve d'un bonheur à réaliser. Ce qu'il entrevoit confusément, Dieu le lui fait connaître et l'aide à l'atteindre par la grâce. Cette grâce transforme l'âme du chrétien et lui communique la vie surnaturelle, véritable participation à la nature divine et gage assuré de l'héritage céleste. Avec toute la finesse d'un psychologue averti, M. R. détaille « notre organisme spirituel », c'est-à-dire les vertus théologales, les dons du Saint-Esprit, la grâce actuelle venant au secours de notre faiblesse naturelle, la prière source des grâces actuelles, le mérite fruit de la vie surnaturelle.

Nous ne sommes pas seuls pour nous diriger vers ces hauteurs. Marie, notre modèle, notre mère, notre médiatrice, l'Eglise avec ses lois et ses conseils, les sacrements et surtout l'Eucharistie, tels sont nos alliés dans l'ordre surnaturel.

Ces conférences, écrit, dans l'introduction, Mgr Kerkhofs, évêque de Liège, sont destinées à aider beaucoup de *pauvres* âmes dans leur luttes quotidiennes. L'évêque de Liège s'exprime ainsi, parce que le volume est dédié à « Notre-Dame des *Pauvres*, Reine des Nations », invoquée sous le vocable de N.-D. de Banneux.

Unité chrétienne et tolérance religieuse. — In-12 de 312 p., 300 fr. — Paris, Edit. du Temps présent, 1950.

Sous l'inspiration, semble-t-il, de M. l'abbé P. Couturier, trois autres ecclésiastiques, quatre laïcs catholiques, trois pasteurs protestants ont apporté dans cet ouvrage leurs points de vue divers. Les reproches mutuels portant principalement sur le passé, c'est l'aspect historique qui a été surtout examiné, tantôt en de brefs tableaux parcourant toute, ou une partie importante, de la vie de l'Eglise, tantôt en s'attardant à des points particuliers, tels que la S. Barthélemy et la révocation de l'édit de Nantes. Les étapes parcourues lentement et péniblement depuis la révolte protestante seraient : « guerre, intolérance, respect mutuel, émulation spirituelle », cette dernière ayant été atteinte de nos jours.

A notre avis, cet ouvrage doit être, non lancé dans le grand public catholique, mais réservé aux *élites* capables de se livrer sans danger à ces expériences de rapprochements interconfessionnels. Le péril pourrait être que la masse des fidèles, exagérant l'importance d'éléments accidentels, « ne voie et ne sente presque plus ce qui est essentiel, la défection de la foi » dont les réformateurs portent la responsabilité (Cf. Instr. du S. Office du 28 février 1950 ; *Ami*, 1950, p. 435, reproduite, avec 4 autres documents ecclésiastiques en annexe de l'ouvrage que nous recensons). C'est surtout par la prière que les fidèles peuvent et doivent aider les efforts des pionniers de l'unité chrétienne.

R. P. E. VILLARET, S. J. — **Congrégations de la Sainte Vierge. I. Esquisse générale. — II. La vie de la Congrégation. — III. Le directeurs.** — 3 in-8 de 100, 212 et 92 p. — En vente au Secrétariat Central, 5, Borgo S. Spirito, Rome ; au Centre marial, Nicolet (Canada) ; et à Paris, Beauchesne, 1950.

Dans sa Constitution Apostolique (*Bis sæculari* du 27 sept. 1948 (*Ami*, 1949, p. 769), S. S. Pie XII a attiré l'attention de tous les fidèles sur la haute valeur spirituelle et l'importance actuelle des « Congrégations de la Sainte Vierge ». Le P. V. expose en ces 3 volumes, leur origine, leur but, leur statut canonique (tome I), leur fonctionnement intérieur (t. II), et les conditions de leur bon gouvernement (t. III). Les directeurs de ces Congrégations auront là un manuel bien au point qui leur rendra les plus grands services.

Alfred de SORAS, S. J., de l'Action Populaire. — **Service militaire et conscience catholique.** L'objection de conscience en 1948. — In-12 de 80 p., 80 fr., Paris, Spes, 1949.

A deux reprises déjà (petit courrier et article de M. Viollet), le nom du P. de Soras a été cité dans l'*Ami* à propos de l'objection de conscience. La récente brochure que l'on présente ici condense les observations déjà publiées dans *Témoignage chrétien* et ailleurs. Ce sont, à l'occasion des objections actuelles contre le service militaire, de simples réflexions, la plupart du temps sans conclusions absolument fermes. Comment pourrait-il en être autrement en un sujet si délicat ? Réflexions sur les difficultés exprimées à propos de l'état actuel de l'Armée ; sur les objections exprimées en raison de certaines vues doctrinales ; sur les objections provoquées par l'examen de la conjoncture politique présente. Ce simple énoncé du contenu de l'opuscule montre que sa lecture corroborera et complètera heureusement l'article nuancé de notre collaborateur.

Mgr Th. PARAVY. — **Le Maître de la Vie.** Conférences religieuses pour notre temps. Préface de Mgr de Bazelaire, archevêque de Chambéry. — In-8 de 224 p., 250 fr., ; franco, 280 fr. — Issoudun, Dillen et Cie.

Dans ce nouvel ouvrage Mgr Paravy a réuni sept conférences de Carême données précédemment dans différentes églises. Elles montrent comment le Christ est le maître de la vie sous tous les rapports : vie *intellectuelle*, car le Christ est la source de la vérité ; vie *morale*, car il en a été le restaurateur dans le monde ; vie *familiale*, qui trouve dans l'Evangile son code le plus parfait ; vie *sociale*, car la religion fait régner la justice et la charité. Le Vendredi Saint était une occasion favorable pour un exposé de la vie *surnaturelle* rendue à l'homme par la Rédemption. Enfin le jour de Pâques célèbre le triomphe de Jésus sur la mort.

A une époque où le matérialisme cherche à envahir le monde, il était utile de faire converger les regards vers ce centre vital qu'est le message évangélique. En ces conférences, du point de vue de leur forme, nous louerons avec Mgr de Bazelaire « le style souple et rythmé... la phrase harmonieuse, tantôt lapidaire, tantôt se déployant en périodes cadencées, l'équilibre des développements et de la composition, les citations abondantes, opportunes, jaillissant d'une mémoire fidèle. »

JEAN-MARIE. — **La liberté par l'école libre.** — In-12 de 188 p., 120 fr., franco, 135 fr. (réduction par quantités). — En vente chez les missionnaires de Vendée, 1, rue Mille-Souris, Luçon, C.c. p. Vignaud, Nantes 1146.51.

C'est, rédigé avec une netteté qui ne laisse rien à désirer et condensé jusqu'à en devenir schématique, l'exposé des revendications des catholiques en matière scolaire. Une première partie théorique, après avoir énuméré les raisons pour lesquelles ils réclament la vraie liberté pour l'école religieuse, seule adaptée aux droits de Dieu, de l'Eglise, de la famille et de l'enfant, fait ensuite aisément justice des sophismes sous lesquels se dissimule mal le sectarisme des tenants du monopole réservé à l'école laïque. Mais comme les discours ne suffisent pas — l'expérience ne l'a que trop montré — des conclusions pratiques tracent aux catholiques, en un vibrant appel, le programme d'une action immédiate, efficace, courageuse, qui assure le triomphe tout court du droit sur une légalité injuste. C'est dire que l'auteur approuve sans réserve toutes les modalités de la campagne vaillamment menée dans nos départements de l'ouest et à laquelle aucun catholique digne de ce nom ne saurait demeurer indifférent.

Paul ARCHAMBAULT. — **La famille œuvre d'amour.** — In-8 de 232 p., 210 fr. — Editions familiales de France, 86, rue de Gergovie, Paris-14e.

Cette étude philosophique envisage la vie conjugale sous un aspect particulier. Son but fondamental est de montrer comment la nature du mariage, ses propriétés et ses fins sont strictement conformes aux exigences du véritable amour. L'union des époux donne en effet à ces derniers l'occasion de se porter un amour à la fois corporel et spirituel, généreux et réciproque, tel que la nature humaine y trouve la satisfaction de ses tendances intimes. L'unité et l'indissolubilité sont les conséquences logiques du don total et définitif. La procréation scelle l'union des parents et lui imprime un caractère de générosité. L'éducation est une tâche de dévouement qui suppose un grand amour. Enfin la famille, cellule de la société, peut contribuer au bien de la patrie en s'associant à l'effort collectif au lieu de se replier sur soi.